

Artigo Científico Original

PARA UMA SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS DA DESCOLONIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: NOTAS INICIAIS SOBRE OS APORTES AFROS

César Augusto Baldi

PARA UMA SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS DA DESCOLONIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: NOTAS INICIAIS SOBRE OS APORTES AFROS

TOWARD THE SOCIOLOGY OF ABSENCES OF DESCOLONIZING HUMAN RIGHTS: NOTES ON AMEFRICA DEBATES

César Augusto Baldi

Mestre em Direito (ULBRA/RS), doutorando Universidad Pablo Olavide (Espanha), servidor do TRF-4ª Região desde 1989, é organizador do livro "Direitos humanos na sociedade cosmopolita" (Ed. Renovar, 2004).

RESUMO

Na discussão sobre descolonização dos direitos humanos, os debates sobre as questões raciais e de gênero têm sido pouco intensos. O presente artigo busca destacar alguns pontos sobre a questão racial, procurando: a) recuperar as vozes do Caribe, em especial de marxistas negras, que foram ignorados na discussão decolonial; b) analisar alguns aportes afrobrasileiros, que não vem merecendo atenção nos estudos decoloniais; c) dar especial para a originalidade do pensamento de Lélia Gonzalez e suas conexões nos processos afrodiaspóricos.

Palavras-chave: descolonização, sociologia das ausências, questão racial.

ABSTRACT

On discussion on descolonizing human rights, the debates about the racial and gender questions are só absenses. The present article try to feature some points on racial questions, specially: a) analising the voices of Caribe, who the decolonial discussion, in general, oblige the contributions of black marxism; b) the contributions of afrobrasilian to rethinking human rights in key of decolonial studies; c) the originality of thought of Lelia Gonzalez and your connexion with other diasporican thinkers.

Keywords: descolonization, sociology of absences, racial question.

¿ Por qué me dicen morena?
Si moreno no es color
yo tengo una raza que es negra
y negra me hizo Dios..
(...)
y de ella orgullosa estoy,
de mis ancestros africanos
y del sonar del tambó
Yo vengo de una raza que tiene

una historia pa' contá
que rompiendo sus cadenas
alcanzó la libertad.¹

para Santiago Arboleda Quiñonez, Nilma Lino Gomes e William Mina Aragón, com admiração e reconhecimento por suas lutas, conhecimentos, trajetórias e inspiração.

¹ Mary Grueso Romero nasceu em Guapí, Cauca, na Colômbia e é uma das mais representativas vozes do Pacífico colombiano, tendo recebido, em 1997, reconhecimento como "primeira mulher poeta consagrada do Pacífico caucano, tendo inúmeros trabalhos etnoeducacionais na região. Este poema "Negra soy" é de dos seus mais conhecidos (OCAMPO & CUESTA, 2010, 155-160).

INTRODUÇÃO

O repensar dos direitos humanos em chave descolonial tem permitido a aberturas a outros saberes, que tinham sido silenciados, oprimidos, ocultados ou tidos como inexistentes. Apesar das discussões propiciadas pelas novas constituições do Equador e da Bolívia, insistindo na interculturalidade e na descolonização dos conhecimentos e práticas, algumas ausências continuam a ser sentidas nas discussões: 1. A super visibilização das tradições ameríndias, em especial nos dois países citados, mas também no Brasil, não teria acarretado o silenciamento das epistemologias negras por todo o continente? 2. o “conhecimento outro” vem incluindo o pensamento feminista, de gênero e mesmo de sexualidades dissidentes? Aqui, o foco será dado para os aportes afros, reconhecendo, contudo, a necessidade de aprofundar a discussão sobre colonialidade de gênero e a própria questão da interseccionalidade das lutas.

DIVERSIDADE E DIREITOS HUMANOS:

A POUCA ATENÇÃO DADA AOS

APORTES AFROS E FEMINISTAS

Immanuel Wallerstein (WALLERSTEIN, 1999, 24-49), quando era presidente do ISA- Associação Internacional de Sociologia, destacava seis desafios para as ciências sociais: a) o inconsciente, a partir do pensamento de Freud; b) o eurocentrismo; c) a construção social do tempo, em especial a partir de Braudel; d) os estudos da complexidade; e) o feminismo; f) a noção de que modernidade, no sentido de Bruno Latour, nunca existiu. Para os fins de análise aqui propostos, o cerne se dará a partir dos pontos dois e cinco.

Apesar de a maior parte dos cientistas sociais destacar o trabalho de Edward

Said sobre o orientalismo, foi o egípcio Anouar Abdel-Malek quem, em 1963, em “Orientalism in crisis”, procurou destacar um projeto “civilizacional alternativo”. Para ele, é necessário destacar o “caráter insuficientemente universal e universalizante do aparato conceitual em crise” (ocidente-centrista), demonstrando que a “inserção do diferente, das diferenças, nos próprios corpos das teorias em curso encontra vivas resistências”, uma repugnância de enfrentar “diretamente o problema crítico, isto é, a reestruturação do próprio aparato conceitual” (ABDEL-MALEK, 1975,44).

Ou seja: “noções e conceitos permanecem, no essencial, fora do campo crítico” (ABDEL-MALEK, 1975, 44), porque o dado que informa a “teoria social moderna” é europeu e ocidental, em razão da hegemonia da Europa e, mais tarde, da América do Norte, de tal forma que “a Ásia, a África e a América Latina- os três quartos da humanidade- não são levados em conta no momento em que o Ocidente se preocupa em elaborar sua visão de mundo real na diversidade das teorias e das filosofias políticas” (ABDEL-MALEK, 1975, 50).

Desta forma, os materiais dos países e dos povos “dependentes têm sido parcialmente integrados, enquanto objetos, e nunca enquanto sujeitos” (ABDEL-MALEK, 1975, 50), e a introdução dos mundos até então marginalizados “na normalidade científica está provocando uma profunda inquietação teórica” (ABDEL-MALEK, 1975, 60). Trata-se, pois, da visibilização de um intenso processo de injustiça cognitiva, a não contar como sujeitos de conhecimento quase três quarto dos povos e países do mundo inteiro. É, portanto, o reconhecimento deste processo de busca de justiça social, lado a lado com o de justiça cognitiva, que reforça a inquietação teórica.

Daí porque, para ele, é necessário acrescentar um “fio geográfico” ao histórico (ABDEL-MALEK, 1981,97), e o problema fundamental da teoria geral e epistemologia passa a ser “aprofundar e definir as relações entre o conceito de tempo e a constelação de noções que versam particularmente sobre a densidade do tempo no domínio da história das sociedades humanas” (ABDEL-MALEK, 1981, 156). A emergência do mundo não ocidental no campo de visão das ciências sociais, no último meio século, “diversifica consideravelmente e enriquece o fundo dos materiais que as investigações têm colocado à sua disposição”, possibilitando uma reconstrução crítica, com diferentes “tempos” que são “diferentes modos através dos quais a temporalidade é manifestada e capturada”, uma temporalidade determinada pelos “concretos ritmos sociais de uma específica história dentro de quadros teóricos de diferentes círculos geográficos e culturais” (ABDEL-MALEK, 1981, 157).

O desafio geográfico se converte, ao mesmo tempo, em conceito alternativo de tempo, este não visto como “mercadoria”, mas sim como “amo da existência” (ABDEL-MALEK, 1981, 180-181) e coloca a questão de um desafio sobre a natureza do tempo e, ao fim e ao cabo, de outras temporalidades, lógicas de existência e de epistemologias, cosmovisões que foram tidas como inexistentes.

Assim sendo, trata-se de um verdadeiro exercício de sociologia das ausências, no sentido de que “o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como inexistente, ou seja, como uma alternativa não credível ao que existe” e, assim, torna-se “impossível para as ciências sociais convencionais” e sua “simples formulação já representa uma ruptura com elas” (SOUSA SANTOS, 2002, 246). O objetivo, portanto, é transformar “objetos

impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças”. Mais que isso: reconhecer que os sujeitos invisibilizados ou tidos como inexistentes são tanto como “sujeito de direitos” quanto como “sujeitos de conhecimento”: a descolonização do conhecimento é, desta forma, a outra forma da visibilização da forma colonial que o direito se apresenta.

O outro desafio, destacado por Wallerstein, que aqui interessa, diz respeito aos distintos feminismos, que destacam que o mundo do conhecimento tem “ignorado as mulheres como sujeitas do destino humano”, excluindo-as como “estudantes das realidades sociais”, ao passo que sua inclusão tem a capacidade de colocar, na agenda, como problemáticas a periodização, as categorias de análise social e as teorias de mudança social, por conta dos preconceitos que afetam tanto as ciências sociais quanto as ciências naturais, renunciando à divisão “entre trabalho intelectual e emocional que mantém a ciência como âmbito masculino” (WALLERSTEIN, 1999, 41) e salientando a existência de conhecimentos situados e parciais.

Se é verdade que o autor usa o termo no singular, o importante a destacar é a existência de distintas formas de reavaliar o machismo, o sexismo e a heteronormatividade que têm imperado no âmbito tanto da divisão entre ciências naturais e ciências sociais, quanto na invisibilização das cientistas sociais ou mesmo das problemáticas a serem analisadas. Não à toa Wallerstein salienta o trabalho de Donna Haraway em mostrar as rupturas de fronteiras entre o animal e o humano, entre físico e o não físico, de modo a pensar que significado teriam tais questionamentos para ciência se fosse de outro modo. E aqui a necessidade de novas formas de imaginação democrática, uma “democracia de todo tipo de vida”, como

destaca Vandana Shiva, de modo a ter uma “colaboração de memórias, legados, heranças, uma heurística variada de resolver problemas, onde um cidadão tenha tanto poder quanto conhecimento em suas próprias mãos.” (VISVANATHAN, 2009).

Daí se seguem dois pontos que Wallerstein não destaca adequadamente. O primeiro diz respeito à necessidade de fazer a crítica do método científico e também das “visões de mundo” que, associando ao privilégio do olhar e ao enfoque masculino, escondem outras “sensibilidades de mundo” (MIGNOLO, 2011)², sendo necessário o abrir-se aos demais sentidos que foram hegemonizados (BALDI, 2014, 14-16). Talal Asad (ASAD, s.d) tem salientado a necessidade de perguntar quais atitudes particulares e sensibilidades dependem de determinados sentidos e como “novas percepções sensoriais tomam corpo e tornam irrelevantes velhos modos de se relacionar com o mundo (experiências mais antigas) e velhas formas políticas.” Os feminismos, neste ponto, permitem a descolonização da visão, ampliando as “sensibilidades” do mundo para além do privilégio epistemológico concedido a ela.³ Os aportes afros, por sua vez, podem salientar outras formas de experienciar corporalidades e, portanto, possibilidades mais amplas de entender os direitos humanos.

E, aqui, um ponto já destacado, sutilmente, por Fanon (FANON, 1952: 33), no sentido de que, por um lado, é “de bom tom avançar, numa obra de psicologia,

de um ponto de vista metodológico”, por outro, sua recomendação ia no sentido de que “deixemos os métodos aos botânicos e matemáticos”, pois “há um momento em que os métodos se reabsorvem, se dissolvem”.

O segundo, bem destacado por Butler, vai no sentido de que “nós nos formamos, nos constituímos, dentro de vocabulários que não escolhemos e, muitas vezes, nós temos que rejeitar estes vocabulários, ou ativamente desenvolver outros” (BUTLER, 2015). Como salienta Boaventura Santos (SOUSA SANTOS, 2010, 30-31), a teoria crítica, atualmente, foi perdendo a primazia de denominação de suas diferenças em relação às teorias tradicionais ou hegemônicas: foi perdendo os “substantivos” (socialismo, luta de classes, alienação, etc) e ficando com os “adjetivos” (sustentável, subalterno, insurgente, radical, participativa). Ou seja, entra no debate sem discutir os termos do debate. O mesmo tem valido para a adjetivação “descolonial” colocada para diversos campos dos conhecimentos.

Se, por um lado, as lutas indígenas vão introduzindo novos vocabulários ou ressemantizando conceitos (pachakuti, suma kawsay, território, pachamama, etc), as lutas das feministas- negras, indígenas, islâmicas, não ocidentais- vão, de um lado, “descolonizando” a linguagem (não mais somente o inglês, francês, espanhol, italiano, alemão e português, mas fundamentalmente a recaptura de termos de suas línguas nativas ou de seus bilinguismos), e, por outro, recuperando tradições não ocidentais que foram suprimidas, ignoradas ou silenciadas. Trata-se, portanto, de reconhecer novas linguagens, outras narrativas, outras práticas de lutas, outros imaginários possíveis, a reinvenção dos próprios termos de discussão.

Algo que Erich Fromm (FROMM, 1980, passim), estudando o pensamento de

2 Encontra-se o mesmo tipo de preocupação explicitamente em MIGNOLO (2011): “Utilizo la expresión ‘sensibilidad del mundo’ en lugar de ‘visión del mundo’ porque ésta, restringida y privilegiada por la epistemología occidental, bloquea los afectos y los campos sensoriales que están más allá de la vista. Los cuerpos que pensaron ideas independientes y que se independizaron de la dependencia económica eran cuerpos que escribieron en lenguas modernas/coloniales. Por esa razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se derivaran de la teoría política y de la economía europeas.”

3 Glissant já salientava este ponto, associando a oralidade ao movimento do corpo, à preponderância do ritmo, à “renovação das assonâncias”, distinguindo, contudo, a oralidade da “estandarização” e da “banalidade” daquela outra, “fremete e criativa”, que corresponde “àquela dessas culturas que surgem atualmente na ‘grande cena do mundo’ e que, por outro lado, não adotam, preferencialmente, o caminho de ‘utilização da escrita, mas que se utilizam também dos meios oferecidos pelo cinema, pela criação plástica, etc’” (GLISSANT, 2005, 47-48).

Freud e de Spinoza, salientava: todo pensamento inovador necessita ressignificar o vocabulário já existente, mas também reinventar conceitos, palavras e vocabulários que ainda não captam o que está sendo desenvolvido. Passa, portanto, pela necessidade de descolonizar a linguagem. Um pouco é o que se fará em relação à recuperação de conhecimentos e cosmologias afros.

O aporte, neste ponto, não vai se concentrar na colonialidade de gênero- que necessita ser trabalhada de forma mais sistemática- mas, destaca, por sua vez, também algumas pensadoras negras que estão fora do cânone.

1. Apartheid epistêmico – as ausências dos aportes afros.

W. E. B. Du Bois estabeleceu o primeiro departamento de sociologia nos Estados Unidos, criou o primeiro laboratório desta área, instituiu um programa sistemático de pesquisa, fundou dois jornais (*Crisis* e *Phylon: a review of Race and Culture*), intentou organizar uma sociedade sociológica em 1897 e, contudo, não consta no cânone entre os “fundadores” da disciplina. Este o mote para Reiland Rabaka (RABAKA, 2010, 3-5) realizar um verdadeiro processo de “escavação”, verificando o que tem sido excluído e o que tem sido incluído em relação às contribuições deste autor para a sociologia, concluindo pela sua incessante e insidiosa omissão na história da sociologia. Desta forma, é óbvio que nem os cânones sociológicos nem a história da sociologia são neutros, puramente “objetivos”, dentro de um vácuo social, político, histórico, cultural, racial e sexual.

Rabaka desenvolve seu argumento a partir de duas ideias interessantes (e aqui a reinvenção da linguagem joga um papel importante). A primeira é proveniente do

filósofo afro-judeu jamaicano: a decadência disciplinária, ou seja, a reificação de uma disciplina, de tal forma que “nós tratamos nossa disciplina como pensada como se nunca tivesse nascido”, sempre tivesse “existido e nunca mudasse ou, em alguns casos, morresse”; em suma, “eterna” (GORDON, 2013, 18). Um evidente “fechamento epistêmico” e de crítico decaimento dentro de um campo ou disciplina.

O segundo conceito é dele: o apartheid epistêmico, ou seja, o reconhecimento de processos de racismo institucional e de “racial colonização acadêmica ou de quarentena conceitual do conhecimento, antiimperial pensamento, e/ou práxis política radical produzida e apresentada por não brancos”, que sejam ativistas intelectuais. Com isso, procura criticar as distintas formas pelas quais o conhecimento é “conceitualmente colocado em quarentena ao longo de linhas racialmente estabelecidas em função de gênero, religião, orientação sexual e classe econômica” (RABAKA, 2010, 15-19). Um processo de ativa produção de inexistência, de tal modo que não brancos, mulheres e outros aparecem ligados a lugares, espaços e identidades perpétua e involuntariamente designados e se faz necessário reconhecer a “construção social da segregação social envolvida e as hierarquias sociais que (re)definem e deformam raça, gênero e classe” na sociedade (RABAKA, 2010, 33). Trata-se, portanto, da profunda necessidade de reavaliação e revisão da história intelectual da sociologia, do desenvolvimento disciplinar, das formações discursivas e práticas discursivas, “oferecendo alternativas éticas e igualitárias e rompendo com a amnésia intelectual histórica” (RABAKA, 2010, 22-24).

Desde Quijano, os estudos têm salientado que a colonialidade é, ainda, o “modo geral de dominação atual, uma vez que o

colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído” (QUIJANO, 2006, 419) e que a emergência do sistema moderno-colonial é, simultaneamente, a criação de uma nova identidade geocultural- a Europa- com sede do controle do mercado mundial, mas também o “deslocamento de hegemonia da costa do Mediterrâneo e da costa ibérica para as do Atlântico Norte-ocidental” (QUIJANO, 2005, 228).

A emergência da ideia de “Europa” e de “ocidente” é a admissão de “diferenças com outras culturas”, mas “admitidas antes de tudo como desigualdades, no sentido hierárquico”: percebidas como desigualdades de natureza, pois somente a cultura europeia é racional e pode conter “sujeitos”, sendo as demais não racionais. Desta forma, as “outras culturas são diferentes no sentido de ser desiguais, na verdade inferiores, por natureza” e, pois, “só podem ser ‘objetos’ de conhecimento ou de práticas de dominação”. A relação entre a cultura europeia e as demais se estabeleceu e se mantém como relação entre sujeito e objeto (QUIJANO, 2006, 421)

A questão da descolonização dos direitos humanos, com a proeminência da discussão sobre a mudança do Mediterrâneo para o Atlântico como rota comercial, acabou por incentivar as discussões sobre o “Atlântico Negro”, na linha de Paul Gilroy, para transcender “tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (GILROY, 2001, 63), no sentido de escrever histórias de uma “trans-cultura negra”, que não leva só à terra, mas “ao mar e à vida marítima, que se movimenta e que cruza o Oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas”, aprofundando a compreensão sobre o “poder comercial e estatal e sua relação com o território e o espaço” (GILROY, 2001, 15). Um conjunto

cultural, portanto, assimétrico e instável, que deve ser pensado sobre uma cultura desenvolvida nos dois lados do Atlântico. Paradoxalmente, o autor centra suas discussões em pensadores afros dos Estados Unidos, o que implica reconhecer, pois, que o seu “Atlântico negro” produz duas invisibilidades interessantes.

A primeira foi bem destacada pelo trabalho de Manuel Zapata Olivella, afro-colombiano pouco conhecido na América Latina e menos ainda no Brasil. Para ele, como colombiano, é necessário pensar não somente no Atlântico Negro, mas também no Pacífico Negro e nas diferenças entre as ilhas de San Andrés e Providência e o litoral do Pacífico e Chocó, onde, ao invés de “aumentar a hibridação, a abolição da escravidão teve ali um resultado contrário”, e os brancos “se encerraram em compartimentos endogâmicos e os afros, disseminados por ribeiras, selvas e costas perpetuaram, sem, assim propor-se, o cadinho de sua própria etnia” (ZAPATA OLIVELLA, 1997, 21).

O mesmo pode ser em relação à expressão negredumbre, utilizada por Rogerio Velásquez, relacionando “negro” e “muchedumbre”, esta última vista como aquela formada por afrodescendentes colocados em situação de exclusão e marginalidade e que habitam territórios específicos (rios, selva, mundo rural): com isto, o autor se refere àquela “qualidade pela qual o negro das terras do Pacífico sempre se nos apresenta atuando de maneira coletiva, como comunidade, e nunca, ou quase nunca, de maneira individual” (PATIÑO, 2010, 12)

Esta exclusão das análises envolvendo as relações com o Pacífico, restou mais evidente- ainda que não tratando da questão afro- com os recentes estudos de Benedict Anderson (ANDERSON, 2007) e Kiochi Hagimoto (HAGIMOTO, 2010), ao mostrarem as intensas conexões en-

tre os movimentos de independência de Cuba e das Filipinas, a partir do estudo das intervenções de José Martí e José Rizal. Não é demais lembrar que 1898 é o ano da independência dos dois países em relação à Espanha e da cessão de Guam, por parte desta, para os Estados Unidos, marcando, também, uma fase de quase protetorado deste país sobre todo o Caribe e, mais adiante, de seu predomínio como potência imperial.

A segunda diz respeito justamente sobre a centralidade do mar do Caribe, que, alimentado pelas águas do Oceano Atlântico, tem, hoje, treze países independentes e dezessete territórios dependentes. Ou seja: era e continua sendo o espaço do colonialismo dentro das Américas (recordando-se, ainda, que na América do Sul, a Guiana Francesa tampouco é independente).

2. Recordando vozes do Caribe: o lócus inicial da colonialidade do poder.

Lewis Gordon destaca que o Caribe joga um complexo papel no desenvolvimento do pensamento de “estudos Africana” (“africana philosophy”)⁴: a) foi o lugar onde a moderna expansão capitalista foi inaugurada em 1492; b) o movimento de pessoas e de ideias era muito rápido na constelação de ilhas e litorais continentais; c) foi o local do lucro e da experimentação que afetou grande parte das aspirações e esperanças das nações no Atlântico e no resto do mundo (GORDON, 2008, 56).

Não é demais lembrar que a chegada de Colombo se dá na ilha de Hispaniola, onde, em 1496, será fundada a cidade de Santo Domingo, primeira sede do go-

verno colonial espanhol, atualmente capital da República Dominicana. Mas na mesma ilha, está situada a antiga colônia francesa, hoje Haiti. E exatamente no momento em que se sucediam as revoluções burguesas, era o Haiti a primeira nação negra, de escravos iletrados, a tornar-se independente: daí C. L. R. James referir-se aos revolucionários como “jacobinos negros” (JAMES, 2007). Mas não só isto.

A primeira Constituição do país, em 1805, previa: a) abolição de todas as referências a “graduações de cor de pele”(EUA manteve segregação racial até 1964); b) direitos iguais para os filhos nascidos fora do matrimônio; c) inexistência de religião predominante; d) garantia de igual acesso à propriedade privada tanto a “anciens libres” quanto a “nouveaux libres” (escravos libertos); e) abolição da escravatura “para sempre”(o primeiro país do mundo); f) possibilidade de divórcio. Aliás, a “cláusula de igualdade” aplicava-se a “todos os mortais”, inclusive “mulheres brancas naturalizadas” (a Suíça só concedeu voto feminino em 1960; o Brasil, oficialmente, em 1932), “seus filhos atuais e futuros” e também aos “alemães e poloneses que tivessem sido naturalizados pelo Governo”.

Como destaca o cientista político guineense Siba Grovogui, “ao assumir-se como humanos, os escravos haitianos desafiavam as noções correntes de homem e razão, e de seus acessos a capacidades e faculdades humanas.” (GROVOGUI, sd, 15). E mais ainda: optou pela denominação indígena originária, da língua dos tainos, “Ahti” (montanha), ao invés do nome “Hispaniola”, dado por Colombo à ilha.

No exato momento em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos salientava a desumanidade do holocausto e do nazismo, os povos africanos, asiáticos e alguns do Caribe e da América

4 Para Gordon, “africana philosophy” significa “a exploração da vida moderna como entendida através das contradições levantadas pela realidade vivida das populações afrodiaspóricas”, envolvendo temas como antropologia filosófica, liberdade e libertação e metacríticas da razão (GORDON, 2014, 87-88).

do Sul- como recordava Abdel-Malek, os três quartos da humanidade- ainda se encontravam sob domínio colonial. A própria Declaração dos povos coloniais somente será firmada em 1960, e, até então, os países europeus aplicavam as disposições de direitos humanos “com a devida consideração, todavia, das particularidades locais” (art. 63.3 da Convenção para proteção dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, de 1950, firmada pelo Conselho da Europa), ou seja, os direitos humanos valiam para as metrópoles de forma inteira, mas não para as colônias.

Uma situação, aliás, salientada, nos Estados Unidos, ainda durante a escravidão, pelo relato de Frederick Douglass, que nascido escravo em Maryland em 1818, escreve em 1855 (DOUGLASS, 1855,60-61):

“plantation é uma pequena nação em si mesma, tendo seu idioma próprio, suas regras, regulamentos e costumes próprios. As leis e instituições do Estado, aparentemente, não a afetam em parte alguma. As dificuldades que surgem daí não são resolvidas pelo poder civil do Estado.”

Analisando o trecho acima, Gilroy (GILROY, 2001, 132) entende que as memórias revelam que a “plantation” escravista “era uma instituição arcaica e deslocada do mundo moderno”.

Visto, contudo, pela ótica da perspectiva aqui apresentada, ficam evidentes alguns pontos: a) o estabelecimento de uma linha abissal entre as instituições de Estado regido pelas leis europeias e o regime escravista, ou seja, o que é liberdade, igualdade e fraternidade, nos termos europeus, é, no lado colonial, de fato, apropriação e violência (SOUSA SANTOS,

2007, 4); b) o reconhecimento de um pluralismo jurídico ou mesmo de uma dualidade de poderes convivendo no mesmo espaço geográfico, mas, por outro lado, a possibilidade de reconhecer, por parte dos escravos, a existência, também, de idioma, regras e costumes próprios, ainda que não reconhecidos pelo Estado; c) a invisibilidade, por parte do colonizador, desta própria linha criada, mas, paradoxalmente, reconhecida pelo colonizado, numa verdadeira zona de “não ser”, antes da teorização de Fanon; d) a invisibilidade de outras formas de conhecimento e de resistência, para além do poder civil do Estado e suas formas de organização e, desta forma, experiências que podem ser acionadas em sentido de abordagens mais amplas de direitos humanos.⁵

Esta invisibilização do legado afro é a outra face, nos estudos descoloniais, da hipervisibilidade do protagonismo indígena.⁶ O que, em termos de direito internacional, é mais paradoxal: a Corte Interamericana apreciou, de forma expressa, o sistema de posse de terra dos membros do povo afro Saramaka, residente no Suriname, salientando, a partir da produção de provas e declarações apresentadas para o julgamento, que:⁷

“se extrae que los lës, o clanes, son las entidades propietarias primarias de las tierras dentro de la sociedad Saramaka. Cada lë es autónomo y es quien asigna los derechos de la tierra y los recursos entre los bëë (grupos familiares extendidos) y sus miembros individuales de conformidad con la ley consuetudinaria Saramaka.

5 Sobre outras narrativas de africanos ou afrodescendentes entre os séculos XVIII e XIX, levando em conta o tráfico transatlântico, a escravidão perpétua e a invenção e uso do sofisma racial, tanto realizadas por homens quanto por mulheres, vide: SILVA VASCONCELOS, 2014. Sobre tradição afrocolombiana do Pacífico: OCAMPO & CUESTA, 2010; FURTADO, 2010.

6 Os aportes de Catherine Walsh e de seu grupo junto ao Fondo Afro Andino são exceções que confirmam a regra.

7 Caso Saramaka vs. Surinam, sentencia de 28 de noviembre de 2007, § 100. Disponible em: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf.

Conforme a dicha ley consuetudinaria, los Capitanes o miembros de un lö no pueden afectar o enajenar de modo alguno la propiedad comunal de su lö y un lö no puede afectar o enajenar las tierras del conjunto colectivo del territorio Saramaka. Sobre este último punto, el Capitán Jefe y Fiscali Eddie Fonkie explicó que “[s]i un lö trata de vender su tierra, los otros löes tienen el derecho de objetar y detener dicha transacción porque, de lo contrario, se afectarían los derechos y la vida de todo el pueblo Saramaka. Los lö son muy autónomos y [...] no interfieren en los asuntos de los demás a menos que se vean afectados los intereses de todo el pueblo Saramaka”. Esto es porque el territorio “pertenece a los Saramakas, en última instancia. [Es decir] le pertenece a los Saramaka como pueblo”

Recorde-se, novamente, que estando localizados no Caribe 17 territórios não independentes, o processo de descolonização, nas Américas, ainda não findou. Diante desta situação, Aimé Césaire (1913-2008), da Martinica, ainda hoje departamento ultramarino francês no Caribe, afirmava, em 1950, que a “colonização trabalha para descivilizar o colonizador” e que o humanista burguês do século XX levava, dentro de um si, um Hitler: porque, em realidade, o que não se perdoava, com seus atos, não era um “crime contra o homem”, mas sim o fato de “haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que, até então, somente concerniam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África” (CÉSAIRE, 2006, 15).

Contra a acusação de uma “negritude” como forma de um “racismo inverso”, destacava a luta “contra o sistema de cultura”, que criava e mantinha hierarquias: era, em verdade, uma “rebelião contra o

reducionismo europeu”, na busca de um “universalismo descarnado”, um universal “depositário de todos os particulares, aprofundamento e coexistência de todos os particulares.” (CÉSAIRE, 2006, 30).

Também nas décadas de 1950-1960, outro antilhano, Frantz Fanon (1925-1961), que viveu bons anos na Argélia, então colônia francesa, preocupado com as consequências psicológicas do colonialismo (era psiquiatra), vai destacar o fato de o racismo “se renovar, se matizar e mudar de fisionomia”, e de que a constelação social, o conjunto cultural, são “profundamente remodelados pela existência do racismo.” (FANON, 1980, 36) A necessidade que o opressor tem de “disimular as formas de exploração”, tampouco provoca “o desaparecimento desta última” (FANON, 1980, 40). Entende, desta forma, que a “universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial.” (FANON, 1980, 48).

Édouard Glissant (1928-2011), por sua vez, também em Martinica, vai insistir na “poética da diversidade”, em que o diverso não é o caótico ou o estéril, mas “o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal”, da necessidade da “presença dos povos” como “projeto a por em relação” (GLISSANT, sd, 1). Daí destacar que os povos que até então “povoavam a face escondida da terra” tivessem que “nomear-se diante do mundo totalizado”, pela necessidade de não desaparecer da “cena do mundo” e de contribuir, ao contrário, “à sua ampliação” (GLISSANT, sd, 2). O diverso, diz ele, “é teimoso”: “nasce em toda parte” e, desta forma, o autor critica as situações em que a língua materna oral é determinada ou oprimida por uma língua oficial, que se torna “língua natural”, de civilização e de prestígio, relegando

à oralidade um caráter de “comunidade presa” (GLISSANT, sd, 3 e 5).

Trata-se, no seu caso, de resgatar a dignidade do “créole”, promovendo, portanto, a descolonização linguística, que é a outra face, portanto, da descolonização epistêmica (GARCÉS V, 2009). Como recorda Fernando Garcés, a colonialidade linguística, por um lado, subalternizou determinadas línguas em favor de outras (inglês, alemão e francês são as línguas de “maior peso” na “alta modernidade” e continuam hegemônicas como língua de conhecimento e literatura mundial) e, por outro, colonizou a língua dos falantes de tais línguas: ou seja, “não se subalternizaram determinadas línguas, mas também a própria palavra e o dizer dos falantes colonizados” (GARCÉS, 2007, 227).

Para Glissant, o processo de criouliização é que exige “que os elementos heterogêneos colocados em relação se ‘intervalorizem’, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura”, tanto de “dentro para fora” quanto de “fora para dentro”. Utiliza “criouliização” como “mestiçagem acrescida de uma mais-valia, que é imprevisibilidade”: a criouliização é imprevisível, ao passo que “poderíamos prever os efeitos de uma mestiçagem” (GLISSANT, 2005, 22).⁸

Necessário, contudo, destacar um ponto que tem sido impressionantemente invisibilizado: as contribuições marxistas negras do Caribe, em especial de Trinidad e Tobago (REDDOCK, 2104), desde C.L.R. James, passando por Eric Williams, Padmore e, para o ponto que aqui interessa, Cedric Robinson (1940-).⁹ Para

ele, capitalismo e racismo não rompem com o feudalismo, mas, antes, se retroalimentam, produzindo um sistema que ele denomina de capitalismo racial, dependente, portanto, da escravidão, violência, imperialismo e genocídio, realizando uma “escavação” no sistema colonial, encontrando a ideologia racial britânica que se assentava, também, na classe obreira irlandesa, as tentativas de reconstrução da cultura africana no “Novo Mundo”, pois a construção do “negro” e, por consequência, da “brancura” e de todas as políticas de “fronteiras raciais”, requeria “imensos gastos de energias psíquicas e intelectuais do Oeste”. Racismo não é, simplesmente, “uma convenção para ordenar as relações de Europa com povos não europeus, mas tem sua gênese nas ‘internas’ relações dos povos europeus” e, deste modo, o racismo, inevitavelmente, permeia a “estrutura social que emerge do capitalismo” (ROBINSON, 20002-5, 45-47). Antecipa, em alguns anos, a discussão sobre a colonialidade do poder.

Aqui, sua reflexão encontra eco, mais tarde, no pensamento de Zapata Olivella, para quem o “marxismo latino-americano embebido na luta de classes, ainda não havia começado a compreender que, em nossa sociedade, nascida da opressão do índio e do negro, classe e raça são conceitos inseparáveis, nós de uma mesma cadeia opressora” (ZAPATA OLIVELLA, 1997, 98), daí os conflitos do autor com seus camaradas, “adormecidos pela alienação cultural”, somente vendo “opressão econômica”. Assim, tendo em vista a relação íntima entre raça, colonialismo e a matriz contínua do poder, diversamente da perspectiva marxista de seu tempo, Zapata Olivella podia “viabilizar a intersecção entre raça e classe e a pigmentocracia das sociedades latinoamericanas” ressaltando, ainda, a violência “carnal dirigida de maneira particular à mulher indígena e negra” (WALSH, 2013, 58)

8 Max Hantel procura salientar a necessidade de interseção de lugar contra o falocentrismo e a racialização, a partir de uma leitura descolonial de Glissant que considere a diferença sexual (HANTEL, 2014). Para a recepção de Fanon entre as feministas italianas, vide: BOHRER, 2015. Há toda uma discussão sobre Fanon e estudos feministas que não cabe aqui analisar.

9 O mesmo pode ser dito, no âmbito brasileiro, do “esquecimento” do piauiense Clóvis Moura (1925-2003) do cânone do pensamento social, sendo certo que trabalhou com as rebeliões escravas, quilombos, dentro de um perfil de crítica ao capitalismo e ao racismo.

Desta forma, cuida-se, portanto, a partir das temáticas afro, de indisciplinar (WALSH, SCHIWY, CASTRO-GOMÉZ, 2002, 14), no sentido de: a) fazer “evidente o disciplinamento, a disciplina e as formações disciplinárias que se vem construindo nas ciências sociais, desde o século XIX”, ressaltando seu legado colonial; b) mais que ignorar ou desprezar as ferramentas teóricas ou conceitos centrais das ciências sociais, fazê-las comunicarem-se entre si, para “repensar sua utilidade ou seus efeitos sobre as relações coloniais, perguntando até que ponto estas ferramentas perpetuam a lógica vigente”; c) buscar modificações e ajustes às ferramentas e conceitos do pensar moderno e, quando seja necessário, também alternativas frente ao mundo moderno-colonial; d) reconhecer outras formas de conhecimento, “particularmente os conhecimentos locais produzidos a partir da diferença colonial e os cruzamentos e fluxos dialógicos que podem ocorrer entre eles e os conhecimentos disciplinários.

3. A sociologia das ausências afrobrasileiras: direitos humanos e racialização.

Trata-se, pois, de des-aprender o que foi aprendido e voltar a aprender, uma dupla ruptura epistemológica, teórica e prática. Necessário, pois, que se vença esta gigantesca resistência. Destaque-se, no âmbito brasileiro, alguns silêncios. A descolonização do saber é, desde o início, um processo de pedagogia de lutas.

O baiano Guerreiro Ramos (1915-1982), descrito pelo regime militar como “mulato, metido a sociólogo”, criticava a sociologia “consular”, que era um “episódio da expansão cultural dos países da Europa e dos Estados Unidos” e, pois, “enlatada”, “consumida como uma verdadeira

conserva cultural”, fazendo com que a formação do sociólogo latino-americano consistisse “num adestramento para o conformismo, para a disponibilidade da inteligência em face das teorias”, aprendendo a “receber prontas as soluções.” (GUERREIRO RAMOS, 1982, 107-108). Criticava (1954) a ausência de uma ciência brasileira, porque o trabalho científico desenvolvido no país não “contribui para a autodeterminação da sociedade”, carecendo de “autenticidade” e utilizando conceitos pré-fabricados e pobre de “experiências cognitivas genuinamente vividas”. A formação do sociólogo consiste, “via de regra, num adestramento para o conformismo”, e organização do ensino deve “obedecer ao propósito fundamental de contribuir para a emancipação cultural dos discentes”, capazes de “interpretar os problemas das estruturas nacionais e regionais a que se vinculam.” (GUERREIRO RAMOS, 1995, 105-107), como instrumento de autodeterminação (GUERREIRO RAMOS, 1995, 111-119). As categorias da antropologia, por exemplo, eram “literalmente transplantadas de países europeus e dos Estados Unidos”, constituindo um despistamento da “espoliação colonial.” (GUERREIRO RAMOS, sd, 2). Antecipava-se, pois, à discussão do colonialismo interno nas ciências sociais e buscava analisar o problema do negro, não a partir de valores da realidade europeia, mas sim da realidade brasileira, como visão autóctone.¹⁰

O Brasil, vendo-se como “uma sociedade europeizada”, não escapa de uma “patologia cultural”: “o brasileiro em geral e, especialmente o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste”, numa alie-

10 Um exercício interessante é feito por João Ehlert Maia, relacionando as discussões de Guerreiro Ramos, no Brasil, e Hussein Alatas, na Malásia, sobre indigenização do conhecimento (MAIA, 2014, 1097-1115).

nação em que se “renuncia a indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior.” (GUERREIRO RAMOS, sd, 21-2). Esta identificação com o padrão estético europeu seria a *patologia social do branco*. A sociologia no Brasil, constituía uma “espécie de paióis ou dialeto da sociologia europeia ou norte-americana.” Ou seja, eram estudos sobre e não desde, junto ou com os negros no Brasil, o que garante ao autor uma importância singular na sociologia brasileira (FIGUEIREDO & GROSGOUEL, 2007), pela insistência na revisão crítica da produção intelectual à luz da realidade de nacional.

Para o paulista Abdias do Nascimento (1914-2011), por sua vez, na prática, tanto a Abolição quanto a Constituição de 1891, tinham fabricado “um cidadão de segunda classe”, não fornecendo “ao negro os instrumentos e meios de usar as franquias legais”, de forma que as oligarquias republicanas atiraram quase metade da população “à morte lenta da história, dos guetos, do mocambo, da favela, do analfabetismo, da doença, do crime, prostituição.” (NASCIMENTO, 1982, 93-94). Miscigenação, para ele, não é sinônimo de ausência de preconceito e nem esta se identifica com inexistência de agressões violentas: “é como se se raciocinasse: enquanto negro não é caçado à paulada no meio da rua, não está sofrendo nenhuma injustiça ou agressão” (NASCIMENTO, 1982, 94-95).

O que se pratica no Brasil é “a negação dos princípios da verdadeira democracia racial”, um “racismo sem apelo ou defesa das vítimas” e, por isto, “não adianta a reiteração teórica de que cientificamente não existe raça inferior ou raça superior”: o que vale é “conceito popular e social de raça”, o “preconceito ornamental.” (NASCIMENTO, 1982, 100).

Defende, neste sentido, um “Estado Nacional Quilombista”, com base “numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana”, um igualitarismo quilombista “compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, a todas as expressões de vida da sociedade.” (NASCIMENTO, 2009, 212). Alguns dos pontos: a) no quilombismo, não haverá “haverá religiões e religiões populares, isto é, religião da elite e religiões do povo”, porque “todas as religiões merecem igual tratamento de respeito e garantias de culto”, reforçando a denúncia da discriminação contra as religiões de matriz africana no país (NASCIMENTO, 2009, 214); b) o “quilombismo” é essencialmente um defensor da existência humana, colocando-se contra a poluição ecológica e favorece todas as formas de melhoramento ambiental que possam assegurar uma vida saudável para as crianças, as mulheres e os homens, os animais, as criaturas do mar, as plantas, as selvas, as pedras e todas as manifestações da natureza (NASCIMENTO, 2009, 214). Uma reinterpretação das lutas a partir de cosmologias negras, antecipando a presença da discussão da natureza.¹¹

Importante destacar que, em sua atividade parlamentar (1983-1987 e 1997-1999), apresentou diversos projetos, destacando-se o de nº 1332, de 1983, que estabelecia, dentre outras: a) medidas concretas de “concretização compensatória” para isonomia de brasileiros de ascendência africana; b) participação de 20% de homens negros e 20% de mulheres negras, em todos os escalões de trabalho e de direção, em especial de me-

11 Destaque-se, também, a contribuição da sergipana Beatriz Nascimento (1942-1995), para quem o quilombo, a partir da década de 1970, volta-se como “código da reação ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (NASCIMENTO, 2008, 88). Sobre as suas contribuições: RATTIS, 2006.

lhor qualificação e remuneração, na administração pública das três esferas, além das Forças Armadas, Poder Judiciário e Poder Legislativo (e também na iniciativa privada e no Instituto Itamaraty!); c) comprovação dos resultados das políticas, a cada cinco anos; d) incentivo fiscal sobre a folha de pagamento, no imposto de renda, para empresas que adotem políticas compensatórias; e) fiscalização para comprovar que negros e brancos são igualmente remunerados por trabalho equivalente; f) concessão de bolsas de estudos de “caráter compensatório” para estudantes negros; g) incorporação ao conteúdo de história das “contribuições positivas dos africanos”, sua “resistência contra a escravidão, sua organização e ação”, através dos quilombos, sua luta contra o racismo no período pós-abolição; h) incorporação ao conteúdo dos cursos optativos de estudos religiosos dos “conceitos espirituais, filosóficos e epistemológicos das religiões de origem africana”; i) cursos de orientação antirracista para treinamento da profissão de policial. Antes, portanto, da instituição de políticas de ações afirmativas, a partir de 2003.

Daí sua denúncia do *genocídio do negro brasileiro*- questão mais que atual para o Brasil de hoje- através da liquidação física, inanição, doença e brutalidade policial e, de forma mais sutil, pela “miscigenação compulsória”, a ideia de que o cidadão atinge os “direitos civis e humanos” somente na medida em que atinja as “características do branco, na cor da pele, nos traços somáticos e no comportamento social, não importando sua competência social ou inteligência.” (NASCIMENTO, 1982, 27; NASCIMENTO, 1978, 69-77 E 93-100).

Interessante seria uma análise da questão da miscigenação e da mestiçagem em comparação com o pensamento de

Zapata Olivella.¹² Para este autor colombiano, a crítica se dá ao branqueamento que a Colômbia faz, porque a mestiçagem deve ser vista a partir da negritude, como “consciência do violentado, do rechaçado, do heroísmo e da resistência total”, de tal forma que “América se enegreceu com os africanos, não por sua pele negra, mas sim por *sua rebeldia, suas lutas escravistas, sua união com o índio para combater o opressor*”. Fez-se, pois, “negra”, pela “fusão dos sangues considerados impuros”, porque a mestiçagem colonial “igualou biologicamente a índia e a negra com seu violador branco”.

Associa, portanto, o processo de violência sexual e racial do colonizador com o capitalismo e a escravidão. Negritude, em suma, é “indianidade, africanidade, americanidade, todas estas conotações que se queira dar, menos o de colonização” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, 329-330).

Sua valorização da trietnicidade- as três “etnias” da Colômbia- é realizada a partir da negritude, “ao contrário do que tem feito a ideologia da mestiçagem, que a valora a partir do branco” e, desta forma, “faz a todos iguais, ocultando, assim, os desiguais e as desigualdades”(LOZANO LERMA, 2012, 212-213). Seu projeto, portanto, é “pluriversal de mestiçagem-outra concebido, desde um pluriversal que pretende” conduzir, criticamente, a uma “interculturalização e interversalização” (WALSH, 2013, 61).

Para outro afrocolombiano, Santiago Arboleda Quiñonez, trata-se de uma “mestiçagem radical”, como superação da “ideologia racista, pilar da exploração da modernidade”, como experimentação de “maneiras de abrir e transformar as democracias, reavaliando suas injustiças, tendo como opção indispensá-

12 Para uma análise do pensamento deste autor, vide: ARBOLEDA QUIÑÓNEZ, 2011; PALACIOS, 2013; MINA ARAGÓN, 2014 e BALDI, 2014a (neste último caso, tendo em vista a temática de direitos humanos e interculturalidade).

vel a construção e consolidação de cidadanias desracializadas” (ARBOLEDA QUIÑONEZ, 2011, 250). Não nega, nem se pretende “homogeneizar” a especificidade do “afrodiaspórico e do indígena pela opressão, exclusão, escravidão de séculos” e tampouco nega a “particularidade de outros grupos étnicos”, mas, ao contrário, cria “todo um novo sentido comum, para forjar um novo ser humano, partido do crisol americano”(ARBOLEDA QUIÑONEZ, 2011, 252-253).

4. A contribuição original de Lélia Gonzalez: a amefricanidade.

A mineira Lélia Gonzalez (1935-1994), criticou o “esquecimento”, pelo feminismo, da questão do racismo, um “racismo por omissão”, que se encontra em “uma visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade”, de tal forma que as mulheres não-brancas são “faladas”, ao mesmo tempo em que se “nega o direito de ser sujeitos não só do nosso próprio discurso, senão da nossa própria história.” (GONZALEZ, sd, 3-4). O feminismo latino-americano perdeu muito de sua força ao abstrair o “caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região”, e as intelectuais e ativistas tendem a “reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano”, minimizando ou deixando de reconhecer “a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados.”: a dependência cultural é “uma das características do movimento de mulheres em nosso país” (GONZALEZ, 2008, 36). Deste modo, “se a gente não nasce mulher, é porque a gente nasce fêmea, de acordo com a tradição ideológica”, que tem muito a ver “com os valores ocidentais” (CARDOSO, 2014, 971).

A questão racial vem sendo ocultada no interior das sociedades hierárquicas da região, e a própria formação história ibérica silenciou o fato de a guerra entre mouros e cristãos não teve na dimensão religiosa sua única força, mas na dimensão racial: “os mouros invasores eram predominantemente negros”, e estas sociedades se estruturaram de forma “altamente hierarquizada, com muitas castas sociais diferenciadas e complementárias” (GONZALEZ, sd, 5). Numa estrutura onde “tudo e todos tem um lugar determinado, não há espaço para a igualdade” e, racialmente estratificada, apresenta uma “espécie de continuum de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório”, que torna “desnecessária a segregação entre mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante.” (GONZALEZ, sd, 5-6). Um racismo altamente sofisticado mantendo negros e índios “na condição de segmentos subordinados” graças ainda à ideologia do “branqueamento” (GONZALEZ, sd, 6), que faz com “as pessoas negras (pretas ou mulatas, porque dá no mesmo) internalizem tais valores e passam a se negar enquanto tais, de maneira mais ou menos consciente” (GONZALEZ, 1982, 54), sentindo vergonha de “sua condição racial” e “desenvolvendo mecanismos de ocultação de sua ‘inferioridade.’” O racismo “estabelece uma hierarquia racial e cultural, que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana”, em que a África é o continente sem história própria (GONZALEZ, 1988, 77): “a razão é branca, enquanto a emoção é negra”. Explora, desta forma, uma geografia da razão e uma geopolítica do conhecimento que invisibiliza outros conhecimentos, destacando, ainda, o importante papel dos movimentos étnicos como movimentos sociais, em especial o indígena, “que se fortalece cada vez

mais na América do Sul” e “propõe novas discussões sobre as estruturas sociais tradicionais” e a “busca da reconstrução de sua identidade ameríndia e o resgate de sua própria história” (GONZALEZ, sd, 9). Antecipava, pois, toda a discussão do protagonismo dos movimentos indígenas e da solidariedade com as comunidades negras, porque, nos dois casos, “a conscientização da opressão corre, antes de qualquer coisa, pelo racial.” Critica, também, as práticas sexistas do patriarcado dominante e as práticas de exclusão racista existentes também dentro do feminismo.¹³

Afirmando a existência de uma “divisão racial do espaço” no país, salienta uma segregação com acentuada polarização, “extremamente desvantajosa para a população negra”, ou seja, quase dois terços da população branca concentrada na região mais desenvolvida do país, enquanto a população negra, “quase na mesma proporção (69%), concentra-se no resto do país, sobretudo em regiões mais pobres.” (GONZALEZ, sd2, 1). Ou seja, a população negra tem sido excluída “dos projetos de construção da nação brasileira”, por meio de um “colonialismo interno”, e as trabalhadoras negras estão concentradas, predominantemente, em ocupações manuais ou em atividades de nível médio, sem contato direto com o público “(questão de boa aparência). (GONZALEZ, sd2, 6).

Procurou criar, dentro do movimento negro, de coletivos feministas, tais como o Zninga, marcado de “simbolismos”: a) o nome resgate o passado histórico recalcado por “uma história que só fala dos nossos opressores”, daí a escolha da rainha Jinga¹⁴, que lutou contra o opressor

português em Angola; b) o símbolo é o pássaro, porque, na tradição nagô, a “ancestralidade feminina é representada por pássaros”; c) as cores são o amarelo, relacionado à Oxum, e o roxo, ao movimento internacional das mulheres. Esta solidariedade e irmandade também ficam evidentes quando: a) em 1984, o evento do coletivo organiza a comemoração conjunta do 8 de março (dia internacional da mulher) e o 21 de março (dia internacional pela eliminação da discriminação racial)” (GONZALEZ, sd2, 15); b) recorda “que mulher negra não passou pela experiência de ver o filho, o irmão o companheiro (...) passar pela humilhação da suspeição policial, por exemplo”?, evidenciando uma diferença específica do feminismo negro em relação ao feminismo ocidental: “a solidariedade, fundada numa experiência histórica comum” (GONZALEZ, 2008, 38); c) salienta que, em termos de Movimento Negro Unificado, “nós mulheres e nosso companheiros homossexuais conquistamos o direito de discutir, em Congresso, nossas especificidades”, quando parte das esquerdas eram receosas de discussões que “dividissem a luta do operariado” (GONZALEZ, 2008, 39). Uma forma, pois, de se reapropriar de distintas tradições culturais- sejam feministas, sejam eurocentradas- e as ressignificar a partir do afro e das experiências de lutas antirracistas e anticoloniais (em sentido similar: RATTS & RIOS, 2010, 212; CARDOSO, 2014, 981, associando com o womanism, de Alice Walker). O que não impede o reconhecimento do “caráter mais “acentuado do machismo negro, uma vez que este se articula com mecanismos compensatórios que são efeito direto da opressão racial” (GONZALEZ, 2008, 38).

Sua produção textual era marcada pelo caráter coloquial (utilizava “sacar”, “lançar”, “mancada”, “cumê”, “papo”) e pela irreverência: “deve o negro assimilar e

13 Estas questões também podem ser vistas na sua análise das representações das mulheres negras, veiculadas na sociedade: a mulata, a doméstica e a mãe preta (GONZALEZ, 1983, 229-239).

14 Veja-se movimento similar realizada pela prosa do escritor angolano José Eduardo Agualusa (AGUALUSA, 2015).

reproduzir tudo que é eurobranco? Ou só transar o que é afronegro?” (GONZALEZ, 1982, 19). Salientava que a cultura brasileira “era uma cultura negra por excelência” e até “o português que nós falamos é diferente do português de Portugal”: o nosso é um “*pretuguês*” (RATTS & RIOS, 2010, 72-73), como marca de “africanização do português falado no Brasil” (GONZALEZ, 1988, 70).

Destaque-se sua ênfase na categoria político-cultural da “*amefricanidade*,” um termo com implicações políticas e culturais democráticas, procurando “ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas” para se entender esta parte do mundo onde ela se manifesta (a América). Para além do âmbito geográfico, a categoria “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fofó”. Encaminha, pois, a questão para “toda uma identidade étnica”, um sistema “etnogeográfico de referência”, uma “criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.” Sua proposta, de forte cunho epistemológico, propõe a abordagem interligada de “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” (GONZALEZ, 1988, 71), pretendendo “outra forma de pensar, de produzir conhecimentos, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados”, fazendo mulheres e homens negras/os “sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo”, a partir da “memória ancestral” (CARDOSO, 2014, 972). No seu entender, o capitalismo patriarcal não consegue explicar as construções de gênero das amefricanas,

pois falta incluir “outro tipo de discriminação, tão grave como aquela sofrida pela mulher: a de caráter racial” (GONZALEZ, sd2, 10)

Enquanto “descendentes de africanos, a herança africana foi a grande fonte vivificadora de nossas forças” e, “enquanto amefricanos, temos nossas próprias contribuições para o mundo panafricano”, o que permite ultrapassar uma “imagem imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar os olhos para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente.” Uma ideologia da libertação não pode ser externa, mas sim derivada da experiência histórica e cultural, podendo, no caso deste continente, ser encontrada nas “revoltas, na elaboração de estratégias de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *marroon societies* espalhadas” pelo continente. Em suma: é reconhecer um “trabalho gigantesco de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos” (GONZALEZ, 1988, 76-79). Uma unidade que, sem apagar as matrizes africanas, resgata a experiência fora da África como central para as lutas contra o racismo e as distintas formas de opressão. (DANIEL, 2009).¹⁵

Esta intersecção entre raça e gênero não está dissociada de um processo afrodiaspórico existente no continente. Pode-se encontrar paralelos na obra de Claudia Jones (1915-1964), nascida em Trinidad, que colocou os temas em debate no Partido Comunista dos Estados Unidos, desafiando o partido a tomar interesse, de forma mais séria, na causa das mu-

15 Interessante sua leitura de “Nanny”, líder marroon da Jamaica, destacando: a) regeneração e o papel de uma sociedade que “sob condições adversas, se encontra numa luta constante pela sobrevivência”; b) a perspectiva feminista “no desenvolvimento de táticas” inesperadas, cuja fonte “está no saber do próprio grupo”; c) a profunda radicalidade de uma “posição anti-colonialista” (GONZALEZ, 1988a, 24-25).

lheres negras “em todos os aspectos de luta pela paz, direitos civis e segurança econômica”, sendo, neste sentido, precursora da noção de “super exploração” das mulheres negras como trabalhadoras, como mulheres e como negras, na mais baixa escala de pagamento de salários (REDDOCK, 2014, 503-504; BOYCE-DAVIES, 2008, 33-40). Também pode ser associada com o trabalho de Oliver Crowell Cox (1901-1974), nascido em Trinidad, que procurou incorporar a questão racial dentro da teoria marxista, numa época em que o termo “casta” acabava escondendo o racismo do sistema Jim Crow. Para ele, o termo “raça” não tinha conotação biológica, procurando-o associar ao sistema capitalista, de tal forma que é tido como um dos precursores da teoria do sistema mundo e da dependência (CELARENT, 2010; COX, 1945). E já estaria levantada, a partir dos escritos de Anna Julia Cooper (1858-1964), nascida escrava na Carolina do Norte e que se tornou a quarta mulher afro-americana a se doutorar em Filosofia: as mulheres negras, para ela, deveriam ser agentes de seus futuros e muita riqueza das comunidades estava jogada nos ombros delas pelos fardos que carregavam, pelo trabalho escravo, doméstico e cuidado com as crianças. *Em suma: o gênero e a opressão sexual eram fundamentais para a constituição e manutenção dos sistemas de escravidão, de “plantation” e de segregação do Jim Crow* (MAY, 2007).

Como se percebe, a crítica aos parâmetros eurocentrados- brancos, masculinos e eurocêntricos, em realidade- das ciências sociais, a defesa do “quilombismo” e a categoria político-cultural de “amefricanidade” são algumas possibilidades para novas gramáticas de direitos humanos, “em versões internas” brasileiras, a partir das experiências afros, pelo viés da crítica à colonialidade de poder, saber e ser, um verdadeiro exercício de *afro-*

-grafias e pedagogias da diferença. Uma linha de pesquisa que, contudo, não vem sendo explorada pelos estudos críticos de direitos humanos e descolonização.

CONCLUSÕES PROVISÓRIAS – OU CAMINHOS AINDA POR TRILHAR.

Contra a *decadência disciplinária*, Gordon sugere a *suspensão teleológica da disciplinaridade*, ou seja, a disposição de ir além das disciplinas na produção do conhecimento, revitalizando uma disciplina existente, ou gerando uma nova, como um *ato epistêmico descolonial*, considerando que: a) a colonização envolve a eliminação da oposição discursiva entre os grupos dominantes e subordinados, com a eliminação do discurso, pois as falas dos grupos colonizados “ não são transformadas em discurso e “alguns grupos, como negros e indígenas, são muitas vezes não reconhecidos como outros”; b) é necessária uma mais radical indagação sobre a “descolonização da vida normativa”; c) a mudança da geografia da razão implica, também, a crítica do “imperial significado dos parâmetros” (“a simples demonstração de que um grupo é tão humano quanto outro tem a consequência de fazer um grupo o padrão do outro”); d) recordar que “todo império tem um impacto geopolítico de pressionar as coisas para o seu centro”, questionando, ao mesmo tempo, o “inflado senso de importância” do próprio império; e) os sujeitos de instituições sociais desumanizantes sofrem uma “melancolia paradoxal”: “vivem um passado pré-colonial mal-assombrado, uma relação crítica relativamente ao mundo colonial em que nasceram e um desejo de um futuro no qual, embora hábeis para entrar, está ainda unido ao passado”, sendo necessária uma nova subjetividade; f) é preciso questionar a prioridade da ética sobre “outras formas de ação e organização do conhecimento”; g) a atividade des-

colonial impõe o *Moses problem*, ou seja, quem foi as pessoas ou grupos mais apropriados para a transição da colonização/escavidão para o estágio da liberdade inicial não necessariamente são os melhores para “o próximo e mais difícil estágio: viver a prática da liberdade”. É por isso que ele recorda que “não é acidental que, em lugar do fim da colonização, novas formas de colonização emergem”, de tal forma que o compromisso é “sempre uma prática para *outrem*, *outros* e *outras*” (GORDON, 2014, 88-91).

Uma situação que é reconhecida por Boaventura Santos quando salienta que “escrever um livro teórico sobre a impossibilidade de separação teoria e prática e escrevê-lo em linguagem colonial, mesmo reconhecendo que muitas formas de conhecimento não podem ser pronunciáveis em linguagem colonial” constitui uma *contradictio in adjecto*, daí porque sustente a necessidade de “contradições ativas”, admitindo “os limites do pensamento ou ação em um dado período ou contextos, mas que recusem a vê-los com distância ou com reverência”, em termos conformistas, procurando explorar os limites e contradições tanto quanto possível (SOUSA SANTOS, 2014, 238-240). Esta denúncia das ontologias coloniais é que pode ser buscada nas “epistemologias do sul”¹⁶, aqui a partir das ausências da “América”. Uma tarefa ainda por desenvolver, mas que aqui se buscou traçar algumas linhas de argumentação.

BIBLIOGRAFIA

ABDEL-MALEK, Anouar. *A dialética social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

ABDEL-MALEK, Anouar. *Civilizations and social theory*. Vol. 1- Social dialectics. New York: State University, 1981.

AGUALUSA, José Eduardo. *A Rainha Ginga*. Rio de Janeiro: Foz, 2015.

ANDERSON, Benedict. *Under three flags; anarchism and anti-colonial imagination*. London: Verso, 2007.

ARBOLEDA QUIÑONEZ, Santiago. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Santiago de Cali: Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, 2011. Disponível em: <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2816>, acesso em 10 de junho de 2015.

ASAD, Talal. *Thinking about religions belief and politics*. Disponível em: <http://iah.unc.edu/images/events/EventDocuments/asadreligionpolitics>, acesso em 3 de junho de 2015.

BALDI, César Augusto. Descolonizando o ensino dos direitos humanos? *Hendu* 5(1): 8-18, 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/1913/2302>.

BALDI, César Augusto. Derechos humanos e interculturalidad: una mirada desde Zapata Olivella. *Homenaje Internacional a Manuel Zapata Olivella*. Popayán, Colombia. 19-21 Noviembre de 2014a.

BOHRER, Ashley. Fanon and feminism; the discourse of colonization in Italian feminism. *International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 17, issue 3, 2015, p. 378-393.

BOYCE-DAVIES, Carole. *Left of Karl Marx: the political life of Black Communist Claudia Jones*. Durham: Duke University Press, 2008.

BUTLER, Judith. Interview by Cristan Williams. Judith Butler on gender and trans experience. 26 may 2015. Disponível em: <http://www.versobooks.com/blogs/2009-judith-butler-on-gender-and-the-trans-experience>, acesso em 3 de junho de 2015.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 965-96, setembro-dezembro 2014.

CELARENT, Barbara. Caste, Class and Race by Oliver Cromwell Cox. *American Journal of Sociology*, vol. 115, n. 5 (march 2010), p. 1664-1669.

16 No pensamento de Boaventura Santos, esta é vista desde a perspectiva dos excluídos e discriminados contra o registro histórico do capitalismo global, do colonialismo e do patriarcado, partindo do pressuposto de que: a) o entendimento do mundo excede- em muito- o entendimento ocidental do mundo; b) não há justiça social global sem justiça cognitiva global; c) as transformações emancipatórias do mundo devem seguir gramáticas e scripts outros que os desenvolvidos pela teoria crítica eurocentrada (SOUSA SANTOS, 2014, viii).

CÉSAIRE, Aime. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

COX, Oliver C. Race and caste: a distinction. *The American Journal of Sociology*, vol. 50, n. 5, (mar 1945), p. 360-368.

DANIEL, Néia. Lembrando Lélia Gonzalez. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/lelia-gonzales/lembrando-lelia-gonzalez-28/04/2009.html>, acesso em 3 de junho de 2015.

DOUGLASS, Frederick. *My bondage and my freedom; an african american heritage book*. New York: Miller, Orton and Mulligan, 1855. (pdf fac símile).

FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Émilie Tremblay: Quebec: 2011. Disponível em: <http://marseille.demosphere.eu/files/docs/f-542768d754-empty-fname.pdf>

FIGUEIREDO, Ângela & GROSGOUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Ciência e Cultura (on line)*. 2007, vol. 59, n. 2, p. 36-41. Disponível em: cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v59n2/a16v59n2.pdf , acesso em 10 de junho de 2015.

FROMM, Erich. *Grandeza e limitações do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

FURTADO, Baudillo Revelo, recop. *Cuentos para dormir a Isabella; tradición oral afropacífica colombiana*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. IN: CASTRO-GOMÉZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (comp). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 217-242.

GARCÉS VELÁSQUEZ, Fernando. ¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. O mesmo e o diverso. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>, acesso em 10 de junho de 2015.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. sd. Disponível em: <http://herstoriapreta.blogspot.com/2009/06/por-um-feminismo-afro-latino-americano.html>, acesso em 10 de junho de 2015.

GONZALEZ, Lélia. *Mulher negra*. sd2. Disponível em: <http://herstoriapreta.blogspot.com/2009/07/mulher-negra.html> , acesso em 10 de junho de 2015.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982. p.9-66.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, n 92/93, jan-jun 1988, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. Nanny, *Humanidades*, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25. 1988a

GONZALEZ, Lélia. *Mulher negra*. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin, org. *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 29-47.

GORDON, Lewis R. *An introduction to African Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GORDON, Lewis. *Decadencia disciplinaria; pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Abya Yala, 2013.

GORDON, Lewis. Disciplinary decadence and the decolonisation of knowledge. *Africa Development*, volume XXXIXm,, n. 1, 2014, p. 81-92.

GROVOGUI, Siba N. *Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse*. Disponível em: <http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclpapers>, acesso em 10 de junho de 2015.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1982.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

GUERREIRO RAMOS., Alberto. *O problema do negro na sociologia brasileira*. Disponível em: <http://>

www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm, acesso em 10 de junho de 2015.

HAGIMOTO, Kiochi. *Between the empires: Martí, Rizal and the limits of global resistance*. University of Pittsburgh, Doctor of Philosophy, 2010.

HANTEL, Max. Toward a sexual difference theory of creolization. *Journal of French and Francophone Philosophy*. Vol XXII, n. 1, (0214), 1-18.

JAMES, C. L.R. *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo, 2007.

LOZANO LERMA, Betty Ruth. El pensamiento crítico de Zapata Olivella. IN: DÁVILA, Victor Hugo Torres, org. *Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades*. Quito: Abya Yala, 2012, p. 201-220.

MAIA, João Marcelo. History of sociology and the quest for intellectual autonomy in the Global South: the cases of Alberto Guerreiro Ramos and Syed Hussein Alatas. *Current Sociology*, november 2014, 62: 1097-1115, first published on July 8, 2014.

MAY, Vivian M. *Anna Julia Cooper, visionary Black feminist: a critical introduction*. London: Routledge, 2007.

MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento; Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. EIPCP- Instituto Europeu para Políticas Culturales Progresivas. Septiembre 2011. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>, acesso em 3 de junho de 2015.

MINA ARAGÓN, William. *Manuel Zapata Olivella: humanista afrodiaspórico*. Cauca: Universidad de Cauca, 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro; processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-social da população afro-brasileira. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 197-218.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin, org. *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

OCAMPO ZAMORANO, Alfredo & CUESTA ESCOBAR, Guiomar, recop. *Antología de mujeres poetisas afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

PALACIOS, George Palacios. *Configurando la diáspora africana en las Américas desde el pensamiento político, radical y hereje de Manuel Zapata Olivella (1920-2004)*. Doctor of Philosophy, University of Pittsburgh, 2013.

PATÍÑO, Germán. Tras las huellas de la negrumbre. IN: VELÁSQUEZ, Rogerio. *Ensayos escogidos*. Bogotá, Ministério da Cultura, 2010, p. 9-36.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e modernidade-racionalidade. IN: BONILLA, Heraclio. *Os conquistados; 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 417-427.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RABAKA, Reiland. *Against epistemic apartheid; W. E. B. Du Bois and the disciplinary decadence of sociology*. Lanham: Lexington, 2010.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica; sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2006.

RATTS, Alex & RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Selo Negro, 2010.

ROBINSON, Cedric J. *Black Marxism*. London and Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

SILVA VASCONCELLOS, Christiane. La ruta atlántica del pensamiento afrodescendiente. Hacia un referencial teórico afro sobre la historia de la trata transatlántica, la esclavitud perpetua y la invención del sofisma racial. *Tabula Rasa*, Bogotá, nº 21: 325-349, julio-diciembre 2014.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, outubro 2002: 237-280. Disponível em: <http://rccs.revues.org/1285>, acesso em 03 de junho de 2015.

SOUSA SANTOS, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina; perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, julio de 2010. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf, acesso em 3 de junho de 2015.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Epistemologies of South; justice against epistemicide*. London: Paradigm, 2014.

VISVANATHAN, Shiv. *The search for cognitive justice*. 2009. Disponível em: http://www.india-seminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm, acesso em 3 de junho de 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad, 1999.

WALSH, Catherine, SCHIWY, Freda & CASTRO-GOMÉZ, Santiago. Introducción. IN: *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2002, p. 7-15.

WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial; entretejiendo caminos. IN: WALSH, Catherine, org. *Pedagogías decoloniales*. Quito: Abya Yala, 2013, p. 23-68.

ZAPATA OLIVELLA, ¡Levántate mulato!. Bogotá, Rei Andes, 1990.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir, marzo 1997.